

BEVEZETÉS

A BARÁTSÁG SZÓ JELENTÉSÁRNYALATAIT, illetve a jelentések mögött meghúzódó jelenségkomplexum gazdagságát nem érthetjük meg anélkül, hogy áttekintenénk a barátság filozófiai (erkölcsfilozófiai) jelentésváltozásait. A barátság mai fogalma ugyanis, akárcsak a hozzá elméletileg közelítő emberek szemléletmódja is, történelmi tapasztalatok és kultúrtörténeti fogalmak hordozója. Csak az eltérő szemléletmódok barátságértelmezései együtt rajzolhatják ki azt az összetett problémakört, amely a fogalom tisztázása, vagy a barátság(ok) gyakorlata során felmerülhet. Azok a jellemvonások, amelyeket különböző értelmezési szempontok a fogalom jellegzetes aspektusaiként felmutatnak, nem pusztán egymás mellett létezők, hanem egymásra is utalnak.

A barátságnak az autenticitás interperszonális formájaként való felfogása és a fogalom aspektusainak egy élettörténetben egymásra vonatkoztatható tapasztalatok összefüggésében való elhelyezése az egyik lehetséges módja annak, hogy figyelembe vegyük az erkölcsfilozófiai szemlélet jelenkori pluralizálódását. A barátság jelenségkörének mai felvetésében ugyanis nem tekinthetünk el a társadalmi kötelek pluralizálódásától és a morális konszenzus problematikussá válásától, illetve attól, hogy egyazon személy élettörténetének különböző szakaszaiban és életviszonyaiban is eltérő követelmény-rendszereket kell összeegyeztetnie, mert változnak a számára életfeladatokat kijelölő közösségek, és egyszersmind önmeghatározásának szempontjai is. Tézisem tehát: a barátság a társas életnek a mai európai típusú társadalmakban érvényesülő viszonyai közepette is a személyek erkölcsi minőségének hordozója, olyan lehetőség, amelyben egyaránt érvényesülhet a kiválóság (klasszikus), az érdemteljesség (modern) és az autentikusság (kortárs) erkölcsi eszménye.

A probléma említett tárgyalásához rendelkezésünkre állnak az interszubjektivitás husserli fenomenológiája, a gadameri filozófiai hermeneutika, és a mindkettőt felhasználó élettörténeti szemlélet módszertani eszközei. A fenomenológia ugyanis megmutatta a másik ember jelenlétét és szerepét a saját tapasztalatoknak a személyes éntörténet részeivé alakításában. A filozófiai hermeneutika előtérbe állította az előítéletek felfüggesztésének és a miénktől eltérő szemléletmódok érvényre juttatásának fontosságát a megértés és az azzal szorosan összefüggő önmegértés folyamatában. E megközelítéseket szerencsésen ötvözi és egészíti ki az élettörténeti kutatás, amely az emberi élet egységét az elbeszélte élettörténet egységeként értelmezi. A felso-

rott megközelítések mindenike az ember kérdező és válaszadó képességére, értelmező és önértelmező beállítottságára épül.

1. ELŐZETES FOGALMAK

Az életalakítás lehetőségeinek sorában az emberek rutinszerű és tartós rendszerré szerveződő hétköznapi együttműködéseként fennálló viszonyok között, a barátságok olyan kivételek, amelyek az egymásra építő, egymásba kapcsolódó szándékok pusztja jelenségszféráján túl is megalapozzák, életben tartják és inspirálják az egymás létében való jelenlét módozatait. A barátság az a mód, ahogyan egymás lényében való érdekelttségünket kifejezésre juttatjuk, tehát az emberek közötti erkölcsi viszony egyik alapformája, amely nem csak az egyéni, hanem a közösségi életalakítás szempontjából is elsőrendű fontosságú. Minden konstruktív, egymást segítő, szimpátia-hordozó emberi kapcsolat ennek a médiumában mozog és időnként ebbe tér vissza, mindaddig, amíg fennáll. Csakis ilyen baráti viszonyok kapcsolathálójában tudjuk felvázolni, előrevetíteni életünket, ugyanis a megvalósulás lehetőségeinek távlatában elképzelt élet nem a közömbös ténszerűségek világára épül, hanem a vele egybefonódó és szembenálló tendenciák hatásaira.

Ha ebből a szempontból megvizsgáljuk életünket, azt tapasztaljuk, hogy a barátságnak már kezdettől fogva számtalan formában birtokában vagyunk. Mégpedig nem úgy, hogy mi birtokoljuk e viszony adta lehetőségeket, hanem úgy, hogy e jótékony gondoskodás birtokol, vonz, irányít minket. Másrészt a barátság előfordulására alkalmat adó társadalom a maga erkölcsi kultúrájának és a személyeket integráló kapcsolatrendszernek jellegének megfelelő kötelességeket ruház a benne résztvevőkre, s ilyenként a baráti kapcsolat egyben az egyén kiteljesedését segítő életgyakorlat, a személyiség társadalmi beágyazottságának egyik formája. Mindazonáltal a barátság nem gyakorolható egyéni vagy társadalmi következményeiért, nem lehet pusztá önérvényesítési módnak vagy közvetlenül alkalmazott én-technikának tekinteni, mert a másik személyben való érdekelttség az önépítés szempontjából itt bizonyos „kerülőutat” választ magának. Ennélfogva a barátság az önös és az altruisztikus tendenciák kiegyensúlyozásával az egyik legfontosabb életgyakorlatnak bizonyul: az önmeghaladás lehetősége, közege és ihletője.

2. A KÉRDÉSFELVETÉS SZEMPONTJAI

Egy ilyenfajta elméleti-filozófiai vizsgálathoz ki kell lépnünk a barátság szó, illetve a képzeletünkben hozzá kapcsolódó jelenségegyüttes hétköznapi magátólértetődőségéből, hogy kérdésessé tegyük és kérdezhetővé váljon számunkra. A kérdésessé tétel azt jelenti ez esetben, hogy megvizsgáljuk, milyen viszony az, amely a barátság révén adódik számunkra, és milyen

helyet foglal el az általánosan adódó emberi viszonyok között. Egyáltalán miért, mikor és hogyan van szükségünk a másik emberre, mint barátra? Mit jelent itt a barátságra való ráutaltság? Melyik emberi kapcsolatot vagy együttes létmódot felel meg ennek a szükségletünknek?

A hétköznapi tapasztalat és a filozófia története egyaránt arra figyelmeztet, hogy az itt felmerülő kérdésekre adandó világos válaszok érdekében a barátságot más partneri viszonyoktól eltérő sajátosságaiban kell megragadnunk, tehát ki kell emelnünk mind a szűk értelemben haszonorientált, mind a totális egymássalét és önátadás (a szerelem), mind pedig a származási vagy a pusztán elvi és szolgálatszerű viszonyok köréből, amelyekkel gyakran együtt fordul elő, és mint részleges, erkölcsi és személyes-egzisztenciális létviszonyt kell szemlélnünk. Mindazonáltal az így felfogott barátságot a gyakorlati viszonyok tágabb összefüggésrendszerében is meg kell vizsgálnunk, amelyben a gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikus és morális aspektusai együtt és egymásra vonatkoztatva jelentkeznek¹. Ezen aspektusok szerint a barátság egyrészt úgy adott számunkra mint erkölcsi magatartásunk feltétele (mint lehetőség alapvető értékírányultságaink bizonyítására); másrészt mint erkölcsiileg elkötelezett életvezetésünk hatékony megvalósításának támogatója; harmadrészt, pedig, mint a saját erkölcsi elkötelezettségünk mellett létező más erkölcsi elkötelezettség hordozója, amelyet a miénkkal együtt fenntartathatóként kell elfogadnunk és támogatnunk.

Világos tehát, hogy nem célunk a barátsággént számontartott, vagy ilyen jelleggel is felruházzható valamennyi társas viszony azonosítása és jellemzése, csupán azoknak a szempontoknak és lehetőségeknek a vizsgálata, amelyek ezt a viszonyt kitüntetett jelentőségű erkölcsi és egzisztenciális létviszonyként kínálják számunkra. Olyan viszonyként, kell tehát szemlélnünk a barátságot, amelynek egyes aspektusai átfogják az emberről való gondolkodás egész hagyományát, beleértve emberfogalmunk változásait és megőrizve nyitottságunkat a barátság hétköznapi tapasztalatai előtt megnyíló mindezidáig ismeretlen lehetőségekre.

¹ Vö. Jürgen Habermas: A gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikai és morális aspektusáról, In: J. H.: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum. 2001.

3. A BARÁTSÁGFOGALOM RÉTEGZETTSÉGE

I.) A BARÁTSÁG, MINT ANTIK KULTURÁLIS MINTA

Amikor barátságképünk kultúrtörténeti rétegeinek a vizsgálatát és életünk legjelentősebb kapcsolattípusainak számbavételét kezdeményezzük szembe-tűnő, hogy a barátságban, az együttthaladás, a veletartás, a segítség legkülönbébb megközelítési lehetőségei kínálkoznak a korai görög köznapi életgyakorlatok és szellemi vállalkozások világából. Számtalan példa igazolja, hogy a barátság alapvető társas viszonya jellegzetes változatokat produkált, a bajtársi-harcos-társi, az útitársi, a vezető és vezetett, a mester és tanítvány, az (azonos nemű) szerető és szeretett viszonyában, amelyek azóta is a barátság és a görög kultúraértelmezés alapfogalmai közé tartoznak. E diadikus kapcsolatok világát áthatja a kultúraátadás hermészi hagyománya, amelyben a szellemi vezető, a mester jóindulatúan vállalja, sőt keresi a vezetendő lélek, illetve a beavatandó újonc társaságát, a példaadó együttélést és együttthaladást. Sokan ma is úgy érzik, hogy ilyen együttthaladó, együttgondolkodó mesterek mellett megszabadulhatnának a megismerés kezdeti bizonytalanságaitól és elérhetnék a biztos tudást. Hasonlóképpen szinte mindenki *archetipikus jellemek* után kutat, ha képet akar alkotni magának a *saját életerény* mibenlétéről, illetve a fő és alárendelt erények kapcsolatáról a cselekedetben, illetve tévedhetetlen ítélő-képességű interpretátorok vallomásait keresi, ha biztonságos *kvalitásérzék*re szeretne szert tenni a művészi és költői alkotások értelmezésében. Kétségtelen, hogy számtalan jártasság kiindulópontja a személyes együttműködés és felügyelet melletti „közös” gyakorlás, illetve a példakép által megvilágított tapasztalatszerzés. Mindazonáltal ma már nem osztjuk az ókori filozófiában a személyes kontaktusnak tulajdonított szinte misztikus jelentőség gondolatát, ami elevenen tükröződött Burnet Platónra hivatkozó kijelentésében, miszerint „semmilyen filozófiai igazság nem közölhető írásban, és csak egyfajta közvetlen érintkezés útján adhatja át tűzét az egyik lélek a másiknak...”²

A.) EROTIKUS ÉS SZELLEMI MOZZANATOK

Régóta ismert és mai barátságértelmezésünkben is megtalálható az a gondolat, hogy a barátok egymás iránti vonzalma mögött gyakran a személyes viszonyon jóval túlmutató elkötelezettséget, eszmei elragadtatást, mi több, olykor valóságos közös rajongást találhatunk. A barátságnak a kultúraátadás kísérőjelenségeként, illetve intézményeként való megjelenítésében a későbbi *vallási-, művészi- illetve elubarátságok* erotikus előképét láthatjuk. A felső-

² George Thomson: *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori társadalomról*, Budapest, Kossuth. 1975. 175. o.

rolt kulturális gyakorlatok során a mester és a tanítvány barátsága (egyes esetekben szerelme) nem öncélú, azaz nem pusztán egymásra irányul. A lelkek fent említett serkentő-ihlető érintkezése Platónnál a lélek teljességének formálására irányuló igényt jelenti, amelyben a megismerés nem pusztán intellektuális gyakorlat, hanem életaktus, ami megőrzi kapcsolatát a lélek valamennyi képességével, különösképpen pedig az erkölcsi eszmék világával. Mindez csakis átfogó életgyakorlat keretében a mester és a tanítvány(ok), azaz a barátok egy magasrendű szellemi célnak alárendelt tartós fizikai és lelki együttlétének feltételei közepette lehetséges. Ebben a viszonyban fokozottabban érvényes, az a platóni-arisztotelészi tétel, hogy a jóra irányuló törekvés minden emberi tevékenység célja és minden emberi kapcsolat végső alapja. Ez a törekvés barátságnak szentelt platóni dialógus, a *Lüszisz* tanúsága szerint is jobban összeköti az embereket, mint az egyéb vonatkozásban megmutakozó hasonlóságuk vagy különbözőségük.

Tipikusan a fent említett gyakorlatok körébe tartozik a *Lakoma* „szépségben, [azaz a szép, nemes és tehetséges lélekben – az én megjegyzésem, U. Z. I.] való nemzés”-ként említett erotikus alkotás értelmezése is, amely akárcsak maga a szókratészi-platóni dialektika, „a dialogikus megértés erejére” és „a másik megértő veletartására” támaszkodva hozza felszínre a tárgy meghatározottságait³. Mindezek a példák azt bizonyítják, hogy a mester és tanítvány viszonyában, akárcsak a baráti viszonyban is a személyes aktív és alkotó jelenlét döntő jelentőségű volt.

A legfontosabb szellemi vállalkozásoknak a megismerésnek, az alkotásnak és a cselekvésnek a platóni értelmezésében, tehát a barátságra és változataira (*philia*, *erosz*) utaló szöveghelyeket úgy is értelmezhetjük, hogy azok szellem és érosz találkozásának az esetei. A két princípium kölcsönös viszonyát rendkívül frappánsan fogalmazta meg Heller Ágnes Ficino platonikus szerelemfelfogásának értelmezése kapcsán. Eszerint: „Platónnál a *philia* – a szeretet, a szellem és tudás iránti tiszteletet beleértve – erotizálódik, míg fordítva, az érosz telítődik szeretettel, philiával, azaz spiritualizálódik. Platónnál a szellemnek van a legellenállhatatlanabb erotikus vonzereje. Ennyiben az *erastes* [a szerető] és az *eromenos* [a szeretett] közötti viszony nem egyszerűen megfordul, hanem kölcsönös is lesz, amennyiben egy erotikus erőter képződik a szeretett és szerető között. [...] Szókratész [a *Lakoma*] „jobbkéz felőli” beszédében, az Erosz istent dicsőítő beszédben, erotikus mániáról, azaz megszállottságról beszél. Az erotikus megszállottság a négy megszállottság – költői, prófétai, misztikus és erotikus – egyike. A *philo-sophia*, a bölcsességre

³ Vö. Hans-Georg Gadamer: *A platóni dialektikáról*. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja, *Kellék* 2001/18-19-20.

írányuló philia tehát erotikus megszállottság.”⁴ Minden bizonnyal nem kell sem platonikusnak, sem pedig a platóni érosz hívének lennünk, hogy belásuk, hogy a barátságban a szellemi közösség renkívüli dinamizáló erő, míg a szellemi egymásrahatáshoz szükséges odafordulást és a befogadásra való nyitottságot igen nagy mértékben megnövelheti a barátság, vagy akár a szerelem.

A vezető és vezetett viszonyában tettenérhető bensőségességre, illetőleg a jó keresésének és az igazság szeretetének szentelt barátságra éppen Szókratész és Platón viszonya, illetve Platón dialógusainak mester-tanítvány ábrázolásai és sajátos tárgyalásmódjuk, a szókratészi-platóni dialógus nyújtja a legjobb példát. A mester-tanítvány viszonyban, illetve a kérdezve kifejtés (dialógus) kettősségében mozgó gondolatmenet, mint utaltunk már rá, olyannyira elterjedt volt Platón idejében, sőt már jóval korábban is, hogy e kulturális minta befolyása alatt hasonló viszonyt feltételezhetek az ember és „természetfeletti kísérője”, a *daimonion* között is⁵. Szókratész daimonionja, *Az állam* befejező részének tanúsága szerint az egyes életmódokkal együttjáró őrző, figyelmeztető, tanácsadó szellemként jelenkezik, mi azonban, az azóta felmerült értelmezéseknek is engedve, úgy gondoljuk, hogy ez az „isteni jelenlét” vagy „szellem” átvitt értelemben egy képzelt vagy eszményi barát (mester) lelkiismeretté vált emléke is lehetne. Különösen akkor látjuk így, ha figyelembe vesszük a boldogság *eudaimonia* jelentését, amely szó szerint „jó daimonnal rendelkezni”-t jelent, ami itt nyugodtan jelenthetne egyaránt jó lelkiismeretet és jó mestert/vezetőt is⁶, de egy mindkettőt (az önmagunkkal való helyes tanácskozást és a helyes vezetettséget is) magában foglaló fogalommal, a *phronesis*-szel is kifejezhetnénk. Ez a gondolat azonban túlzó bennünket Platón erotikus barátságfelfogásán, és Arisztotelész erkölcsi súlypontú barátságfelfogásához közelít. A barátok egymás kölcsönös, bensőséges ismerete alapján arra is alkalmasak, hogy a lélek önmagával való tanácskozásában is társként vegyenek részt, azaz, hogy maguk adjanak barátuknak tanácsot. A barátnak erkölcsi partnernként való felismerése és az erényes életvezetés szempontjából való leírása a Nikomakhoszi Etika egyik legfontosabb eredménye.

⁴ Heller Ágnes: *Ficino a szerelemtől*, <http://www.c3.hu/~prophil/profio22/heller.html>

⁵ Francis E. Peters *A görög filozófia terminusaiban* azt állítja, hogy Szókratész a maga daimonion-gondolatával, legalábbis részben az arhaikus vallási hagyományt követi. V.ö. 57. o. Francis E. Peters: *Termeti filozofiei grecești*, Humanitas, București, 1993.

⁶ Uo.

Arisztotelész a barátságnak mindenekelőtt erkölcsi tartalmat, azaz erény-hordozó mozzanatot tulajdonított⁷, s valójában ma is úgy érzékeljük a baráti viszonyt, mint ami a két fél között valóságos megbecsülést, erkölcsi köteléket hoz létre, mégpedig attól függetlenül, hogy a két fél kapcsolatán túlmutató célt feltételezünk-e a barátság mögött vagy sem. A barátság lényegéhez tartozik, hogy a barátok tudják, hogy barátjuk számít rájuk, és ők is számíthatnak rá, s ez a „beszámítás” egyszersmind kötelezettséget és elszámoltathatóságot von maga után. Arisztotelész felfogásában azonban a barátság nem pusztán személyes kapcsolat, hanem a városállam polgárai közötti állampolgári kötelékek sorába tartozik. A barátság ebben a megközelítésben maga is erény, „vagy legalábbis szoros kapcsolatban áll az erénnyel”⁸ de legfőképpen az önzetlen, közös céloknak alárendelt erényes életvezetés egyfajta szintézise, kvintesszenciája. Általánosságban úgy tekinthető, mint az egyén kiválóságát beteljesítő „szeretetteljes individuális interakciók összessége”⁹, ami értelmi, spirituális mozzanatot visz a főként érzelmileg motivált vérségi kapcsolatokba is, a nem vérségi alapon szerveződő közösségeknek pedig, mint amilyenek az állami közösség és az összes neki alárendelt emberi közösségek, éppen ez az együttműködési forma képezi az alapját. Egy szóval, olyan érzés- és magatartásmód, amelyről Arisztotelész még joggal feltételezhette, hogy összetartja az antik poliszt¹⁰.

Az arisztotelészi értelemben vett barátságélményből hiányzik az *érosz*. A barátság érzelme – *philia* – az erényhez, a kiválósághoz való vonzódás. Az erényes barátságban egyenlők kölcsönös viszonyáról van szó, s e szemléletben háttérbe szorul az *erastés-eromenos* (szerető férfi és szeretett ifjú) Platónnál még fontos szerepet játszó asszimetrikus kapcsolata, amely, mint a haszonért kötött barátság egyik válfaja, Arisztotelésznél egyébként is értéktelenné, másodlagos jelentőségűvé válna¹¹. A tökéletes barátságot, az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátságát mindenekelőtt az jellemzi, hogy egyformán és pusztán a másik érdekében kívánják egymás javát¹², és mindenik fél azt szereti a másikkban, ami annak lényege, azaz viszonyuk az

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Etika*, Európa, Budapest, 1987, 1155 a.

⁸ Uo.

⁹Vö. Steiger Kornél: *Polisz, egyén, erény*. A Nikomakhoszi Ethika gondolatmenete és szerkezete, *Világosság*, 1979, június.

¹⁰ Arisztotelész, Im., 1155 a, 216. o.

¹¹ Arisztotelész úgy gondolta, hogy az ellentétes életviszonyok között elők, pl. szegény–gazdag, tudatlan–tudós, szerető–szeretett barátsága leginkább haszonért kötött barátságra szokott vezetni, ahol egyik félnek valamire szüksége van, s érte másvalamit ajánl cserébe. Vö. im., 1159 b, 231. o.

¹² Im., 1157 b, 225. o.

erkölcsi jón és a kellemes érzésen alapszik. Az ilyen barátság azonban sokkal inkább lelki alkat, mint pusztán érzelem. Ebben a kötelékben az embert nem annyira a szeretet érzése, mint inkább a megbecsültség és az erkölcsi jószág mások részéről való visszaigazolásának a vágya mozgatja.¹³

C.) ÖNURALOM ÉS EGYETEMES KÖTELEK

Amennyiben az arisztotelészi morális barátság-felfogás kizárja a tökéletes barátságból a haszonért kötött barátságot, a barátok egymás létéből és társaságból főképpen jellembeli gazdagodást, azaz erkölcsi természetű előnyöket szerezhetnek. A barátságban való ilyen gazdagodás leírásával találkozunk a barátság későantik, sztoikus értelmezésében. A sztoikus barátságkonceptió, a sztoikus filozófia jellegének megfelelően mindenekelőtt a barátságnak az egyén lelkierőjének és nyugalmanak fokozásában, az autonóm életgyakorlat kialakításában játszott szerepére összpontosít, és ennyiben olyan szempontokat állít előtérbe, amelyekre a modern, sőt a jelenkori barátságértelmezés is támaszkodhat. Az említett sztoikus felfogást jól tükrözi Lucius Annaeus Senecának *A lelki nyugalomról* című írása, amelyben a szerző a barátságot az egyén lelki gazdagodása szempontjából valóságos jótéteménynek tekinti. Megfogalmazása szerint: „Semmi sem okozhat (...) annyi gyönyörűséget lelkünknek, mint a hű és kellemes barátság. Mekkora szerencse, ha vannak olyan keblek, akiknek biztonságban kiöntheted minden titkodat, akiknek lelkiismeretétől jobban félsz, mint a magadétól, akikkel a beszélgetés lecsillapítja nyugtalanságodat, akiknek véleménye tanáccsal ér fel számodra, akiknek vidámsága eloszlatja szomorúságodat, sőt: akiknek pusztán látása is gyönyörködtet.”¹⁴ A barátság kettősségből, interperszonális jellegéből fakadó többletlehetőségek sorában valóban az egyik legfontosabb, semmi mással nem helyettesíthető lehetőség, az, hogy a barátok számíthatnak egymás diszkréciójára, megértésére és bölcsességére, és ezért megoszthatják egymással gondolataikat, érzéseiket, köztük azokat is, amelyek soha nem kerülhetnek olyan emberek elé, akik az említett tulajdonságok hiányában azokat a megnyilatkozó ellen kihasználhatnák. Ennek a gondolatnak a teljes gazdagságát a felvilágosodás-korabeli barátságértelmezés, nevezetesen Kant barátságfelfogása fejtí majd ki részletesen, de fontos szerepet kap Habermasnál a magánlevelezés és a közönségre vonatkoztatott személyesség önfelvilágosító jellegének a megfogalmazásában is.¹⁵ Kézenfekvőnek tűnik és saját barátságértelmezé-

¹³ Im., 1159 a, 230. o.

¹⁴ L. A. Seneca: *A lelki nyugalomról*, In: L. A. S., *A lelki nyugalomról; Az élet rövidségéről*, Budapest, Seneca, 1992. 111. o.

¹⁵ Vö. Jürgen Habermas: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, Századvég-Gondolat, Budapest., 1993., 101–110. o.

sünk szempontjából is meghatározó jelentőségű, hogy a barátság interszónális potenciáljának döntő része ehhez a kölcsönösen felhasználható referenciális háttérhez és megértéshez kapcsolódik. Ezt a szempontot erősíti meg és magyarázza az idézett szövegrészben a »kölcsönzött erősebb lelkiismeret« morális érve, a »biztonságérzet« megalapozásának végső soron egzisztenciális szempontja és a »gyönyörködtetés«, ez esetben az esztétikain jóval túlmutató adaléka.

A sztoikus filozófia távolságtartó és szenvtelenséget követelő szemléletmódja következtében a sztoikusok esetében az arisztotelészinél hangsúlyozottabbá válik a barátság spirituális jellege, amelyhez képest a barátok különös tulajdonságai és közvetlen jelenléte másodlagos jelentőségűvé válik. Mindazonáltal a barátság köteléke egyáltalán nem gyengül meg a sztoikus felfogásban, sőt a fizikai jelenlétén túlemelkedő barátság-fogalom egyfajta többlet egyetemességre tesz szert, kiterjed az egész emberiségre: „A barátság – írja Seneca – minden dologban közösséget létesít köztünk. Sem szerencse, sem szerencsétlenség nem létezik ránk nézve külön-külön: mi közösségben élünk. Nem is tud senki sem boldogul élni, aki csak önmagát tekinti, aki mindent a saját hasznára fordít; másokért kell élnünk, ha magunkért akarunk élni. Ez a társas összeköttetés, ha gondosan és szentül ápoljuk, egymással mindnyájunkat egybefűz s bizonyítja nekünk, hogy van az emberiségnek egy közös joga.”¹⁶ Seneca mondanivalója a barátságról és a közösségről itt lényegesen túllép Arisztotelész poliszközösségre vonatkoztatott barátság-konceptióján. A világgal összhangban és általa élni, illetve az a törekvés, hogy másokért élve alapozzuk meg saját életünket, mindmáig a felelős életvezetés egyik alapformulájának tekinthető. Olyan törekvés ez, amely végső soron a barátságot is megalapozza. A világ ily módon nem puszta tárgyak és élőlények együttese, hanem a harmonizáló törekvések, illetve a meglévő és potenciális barátok közössége. Az egyetemességnek és az általános összetartozásnak itt megjelenő felfogását a kereszténység a teremtettség gondolatában foglalja majd össze, amely nemcsak a barátság alapjainak újfajta értelmezését hozta magával, hanem egy olyan jellegzetes identitástudat kifejeződését is, ami változásai ellenére is elevenen tartja a benne osztozók közösségtudatát. A mai barátság-értelmezések némelyike ugyanennek a közösségtudatnak a meggyőződésével kapcsolja össze a maga barátságélményét.

¹⁶ L. A. Seneca: *„Művészete az életnek”*. Válogatás a Levelekből, Válogatta: Tillmann J. A. <http://www.c3.hu/~tillmann/egyebek/seneca.html>, 48, 2–3.

II.) BARÁTSÁG ÉS TEREMTETTSÉG

A keresztény ember mindenekelőtt teremtett lénynek tekinti önmagát, aki e sajátosságában osztozik minden teremtménnyel. A keresztény szerzők, a gondolkodásban a kereszténységgel bekövetkezett fordulatnak megfelelően a barátság interperszonális viszonyát alárendelték az ember Istenhez fűződő viszonyának. Eszerint a kiválóság (erény), azaz az ember megfelelése létrendi beágyazottságából adódó sajátos rendeltetésének immár nem pusztán a város-államhoz és az életvezetés alárendelt közösségeihez, és nem is a természethez vagy az egyetemes világharmóniához viszonyított, hanem a teremtett világ „isteni rendjéhez”. Az embertársak egymás közötti kapcsolata is teremtményi mivoltuk, azaz a teremtőhöz fűződő viszonyuk kérdésévé válik. Szent Ágoston mind az előbbi, mind pedig az utóbbi létviszony szempontjait jól ismerte és leírta a *Vallomások*-ban. Egyrészt részletesen ismertette a barátság emberi, közösségi aspektusait, a barátok egymás iránti vonzalmát és a társas együttlét örömeit¹⁷, másrészt viszont e jelenségek alapját az ember istenhez fűződő viszonyába helyezte, s ez utóbbi viszony szem előtt tartását tekintette a helyes erkölcsi cselekvés lényegének. A barátok közötti viszonyok leírásának felszíni gazdagsága és a barátokhoz való ragaszkodásban a gyász evilágisága szinte megdöbbentő annak a szerzőnek a részéről, aki egy korábbi passzusban a szülőknak gyermekük iránti szeretetét egészen az érzés elidegenítéséig menően Istennek tulajdonította¹⁸. Ágoston meggyőződése, hogy a szeretetnek a barátságban működő fajtáját, a „jóakaró szeretetet” (*amor benevolentiae*) az Istenre irányuló szeretet (*caritas*) alapozza meg: „Az igaz barátságnak Isten az alapja”. Ilymódon nála az emberközi viszonyok jelenségekörére is érvényes, hogy azok, bár számtalan módon „lekötik a lelket”, leginkább akkor szolgál-

¹⁷ „Egyéb is volt, ami még jobban lekötötte lelkemet. A közös társalgás és vidámság; a figyelmes előzékenység egymás iránt; vonzó stílusú könyvek közös élvezése; csipkelődések és egymás megbecsülése; véleménykülönbség – de harag nélkül, csak úgy, mint mikor az ember önmagával vitatkozik – s amely éppen ritkaságával fűszerezi a közös egyetértést. Egymást oktattuk, egymástól tanultunk; aki nem volt ott, nehezen vártuk, aki érkezett, örömmel fogadtuk. Ilyen és hasonló jelek az egymáshoz vonzódók szívéből az ajkakon, a nyelven, a szemben s ezer kedveskedő mozdulaton keresztül új és új lángra lobbantják a lelkeket, s valamennyit szorosan összekovácsolják. ... Ez az amit az ember a jó barátban annyira szeret, hogy lelkifurdalást érez, ha nem ad vonzalomért vonzalmat, szeretetért szeretetet, jóllehet érzékei számára nem vár egyebet, mint a baráti jóakarát jeleit. Ezért a gyász a jóbarát halálakor; azért a sötét fájdalom; így hoz a halálba tűnt élet a hátramaradóknak halálos hervadást.” Augustinus: *Vallomások*, Szt. István Társulat, Budapest, 1995. 94. o

¹⁸ „Belőlük jött, de nem tőlük volt, amit ők csupán átadtak nekem, mert hiszen tőled van minden jó Istenem, és Istenemből fakad az én teljes üdvösségem.” A. Augustinus: *Vallomások*, Bp., Gondolat, 1987., 29. o.

hatják az ember érdekét, ha az felfedezi bennük az istenhez fűződő mélyebb köteléket, és a bennük lelt örömet istennek tulajdonítja.

A keresztény szemlélet ágostoni megfogalmazásában az emberi kapcsolatokban, mint például a szülői szeretetben, de hasonlóképpen a barátságban is, az emberek csak azt adhatják egymásnak, amit végső soron ők maguk is Istentől kaptak, és ezért minden emberi vágyakozás legitim és méltó beteljesülése csakis Istenben van. Következésképpen Ágoston szerint a keresztény ember minden esetben Istennek tartozik hálával. Ezért írja a *Vallomások*-ban: „Ha testek megnyerik tetszésedet, dicsérd bennük az Istent, és fordítsd alkotójukra szeretetedet, hogy az Isten tetszését el ne veszítsed a neked tetsző sokféle dologban. Ha lelkek váltják ki tetszésedet, szeresd Istenben őket, mert maguk is változandók és csak az Istenbe tapadtan lesznek állandóak. Máskülönben talán tovasietnének és belevesznének a pusztulásba.”¹⁹ Ha közelebbről megvizsgáljuk ezt a szemléletet, sok tekintetben közelebb kerülünk a keresztény emberek barátság-értelmezéséhez, mint olyan felfogáshoz, amelyben a barátság feltételei fölött isten rendelkezik, s ezért a barátságban megtapasztalható személyes kvalitásokat is hiúság lenne pusztán a személyeknek tulajdonítani.

Az említett felfogáshoz képest a mai emberek nagy része hajlamos arra, hogy mind személyes adottságait, mind pedig interszubjektív kapcsolatainak sajátos eredményeit, sajátmaga és partnerei tehetségének, illetve meghatározott életterveik szerinti önteremtésük mozzanatának, kifejeződésének tekintse. Számos tekintetben ma is mindenki ilyen modern embereknek számít, aki nem hajlandó sikertelenségeit elrejtteni a kifürkészhetetlen isteni akarat, az előnytelen származás, vagy a szándékain gyámkodó szokások szűkösségének a képzete mögé, s ezt egyszersmind erkölcsi felelőssége sarkallatos szempontjának tekinti. Egyszóval a modern ember tudatában van annak, hogy személyes felelősséggel tartozik nemcsak szándékaiért és cselekedeteiért, hanem tulajdon személyiségéért, jelleméért és értékszempontjaiért is.

III. ESETLEGESSÉG ÉS BARÁTSÁG

A modernség öntudati elemeinek azonosításában Heller Ágnes főképpen három tendenciára hívta fel a figyelmet: a kozmikus, földi rendeltetésbe vett hit megkérdőjelezése; a hierarchikusan rendezett premodern társadalmi univerzum lerombolása és a hagyományos értékek alávetése az ész ítéletének²⁰. E három tendenciára való tekintettel állítja Heller, hogy a modernitás tudata az ember kozmikus, társadalmi és a hagyományhoz viszonyított

¹⁹ Im., 111. o.

²⁰ Heller Ágnes: *A személyiség, a másik ember és a felelősség kérdése*, Kritika, 1997/2.

esetlegességének az öntudata. Mindezek a világnézeti átalakulások nem hagyták érintetlenül az ember önmagához és embertársaihoz fűződő viszonyait sem, akinek ettől kezdve esetlegességének megszűntetése, önmagának, saját életfeladatának a megtalálása, egyszóval önazonosságának a megteremtése vált alapvető törekvésévé. Az erre irányuló stratégiák sorába illeszkednek be a modern életérzés művészi feldolgozásai és jellegzetes filozófiai koncepciói is, amelyekben mai személyes problémáink és életérzéseink előképeire ismerhetünk..

A.) A BARÁT KÜLÖNÖSSÉGE

A modern értelemben vett barátság az antik és keresztény barátság-értelmezésnél jóval szűkebb körben, de továbbra is megmarad az együtt- és egymásért-cselekvés példaszerű erényének, amely az arctalanul („mechanikus”) is hatékony együttérzésen, szolidaritáson és bajtársiasságon túl az önmagáért és társáért is vállalt kiválóságot, annak kiemelten perszonális, individualizált formájában hívja életre. A modern szerzők a reneszánsztól kezdődően különös hangsúlyt helyeznek a barátságban a személyek egyediségét és különös egyéniségét megalapozó jellemvonásokra. Annál inkább fontosak ezek a jellemvonások, minél inkább hajlanak annak elfogadására, hogy a barátságban a barátok között szinte az önfeladásig, a különösség felszámolásáig menő azonosulás is elképzelhető. Ez az azonosulás azonban nem valamiféle külső rendhez való alkalmazkodásban találja meg a maga alapját, hanem sokkal inkább az önazonosság keresésében. Hasonló álláspontot képvisel Michel de Montaigne, aki szerint a barátság teszi lehetővé két ember között a lehető legmélyebb azonosulást. „Amit barátnak és barátságnak nevezünk – írja Montaigne – lelkek tapogatózása és összehangolódása; alkalom és jóhiszeműség szövi. A barátság, amire gondolok, olyan egymásba illeszkedés, hogy elmosódnak még a varratok is, amivel összeöltötték. Ha ösztökélnek, vallanám meg, miért is szerettem olyan nagyon barátomat, érzem, hogy csak így tudnám kifejezni: »Mert ő – ő volt, mert én – én voltam.« Ezt a frigyet valami rejtelmes, fatális erő munkálta. Kerestük, mielőtt láttuk egymást; hallottunk egymásról egyet-mást, e szállongó vallomás jobban vonzott bennünket, mint valami közös érdek; azt hiszem: égi rendelés volt.”²¹ Az idézet több szempontból is kiváló példája a modern ember életérzésének. A sötétben, azaz a dolgok „tényleges rendjét” és az emberek „egymáshoz fűződő hagyományos viszonyát” eldöntő „fény”²² nélkül, ám mégiscsak a társiasság tudatával és igényével élő emberek közötti barátságot csak az alkalom és a

²¹ Montaigne, Michel: *Esszék*, I.28. Kairosz, Budapest, 1996., 90-91. o.

²² A fény-metaphora szinte elmaradhatatlan az ókori és középkori szerzők példatárából Platóntól Jakob Böhméig.

jóhiszeműség hozhatja létre. Csakis az egyénen múlik, hogy akar-e élni e feltételekkel.

A legjobb példa arra, hogy a barátság modern formája az egyéni különbözőségekből és nem az állampolgári vagy teremtményi erényközösségből indul ki éppen az egymásba illeszkedés gondolatában rejlik. Ez azt feltételezi, hogy az embereknek minden preformáltság nélkül, vagy akár ennek ellenére is tartós és tudatos erőfeszítéssel hozzá kell idomulniuk egymáshoz, vagy méginkább bele kell helyezkedniük egymás lelkébe, mai kifejezéssel élve: meg kell érteniük egymás szempontjait és érzéseit²³. Éppen ez a kölcsönös erőfeszítés az ami, minden elvi egyetértésen vagy érdekközösségen túl is, szimpatikussá teszi számunkra barátunkat. Valóban, az ilyen törekvés árnyalt és tartós fennmaradása a felek személyiségéhez, sajátos individualitásához tartozó benső, tehát rejtelmes és esetleges kötelék, ami nem magyarázható meg általános szempontok szerint, s ennél fogva csak a sors rendelése lehet. Noha Montaigne-nél az „égi rendelés” kifejezésben még hiányzik annak felismerése, hogy a sors forrása vagy legalábbis érvényesülésének sajátos feltétele éppen az egyéniségben található, a barátságnak „égi rendelés”-ként való értelmezése itt már részben elvesztette azt az egyértelműen istenközpontú szemléleti hátteret, amivel Szent Ágostonnál rendelkezett.

B.) A BARÁT MINT AZ ÖNAZONOSSÁG TANÚJA

Az ember esetlegességtudatából, illetve önmagának cselekvőként való felfedezéséből és egyéniségének felértékelődéséből fakadóan a modern személyiség erős késztetést érez arra, hogy tettei kifejezzék lényét és gondolatait, illetve, hogy egyéniségének nyomai beíródjanak a világba. E tekintetben a mai ember is megőrzi a modernitás hagyományával fennálló benső kapcsolatát. Jellegzetes individualizált barátságfogalmának megfelelően mintegy öntudatlanul is arra törekszik, hogy a barátban olyan tanúra találjon, aki cselekedeteinek és „lelke rezdüléseinek” számontartásával kezeskedik egyénisége állandóságáért. E törekvésnek rendkívüli érzékenységgel megrajzolt, de mindmáig közkeletűen eleven példaként ható korai alakja Shakespeare Hamletje. Hamlet számára a legnagyobb kín a tettetés (disszimuláció), az a kényszer, hogy valódi morális énjét el kell rejtienie az örültség álarca mögé. Shakespeare éles szemű megfigyelése, hogy adódhatnak olyan helyzetek az ember életében, amikor a személyiség romlatlan erkölcsi integritását, az integritás teljes hiányának a látszata, az örület mögé kell elrejtteni. Az ilyen

²³ Arisztotelész is úgy vélekedett, hogy az erkölcsi jón alapuló barátság kialakulásának hosszú időre van szüksége, és arra, hogy a barátok összeszokjanak, ugyanis nem ismerhetik meg egymást előbb, s nem fogadhatják egymást bizalmukba. Arisztotelész, i.m., 1156 b, 4. 221. o.

helyzet, a valódi személyiség háttérbe szorításával, az élettörténeti múltból értelemszerűen és erkölcsileg is elvárható módon következő cselekedetek felfüggesztésével, illetve kerülő útra terelésével, a személy szubjektív idejét is „kizökkenti”, mintegy az értelmetlenség semmijében lebegteti azt.

A fent említett jellegzetesen modernkori évnesztés szenvedésnek adnak hangot sorra a drámában Hamlet monológjai a felháborodástól, az önvádon át egészen az emberhez méltó illetve nem méltó lét („lenni vagy nemlenni”) kérdésének a felvetéséig. Ilyen körülmények között különösen értékes Hamlet számára szolgálójának Horatiónak a hűsége, aki előtt feltárhatja valódi szándékát és bizonyíthatja valódi énjének folytonosságát. E tekintetben Horatio Hamlet valódi, folytonos élettörténetének az őrzője. Saját személyisége erkölcsi hitének a megőrzése olyan feladat Hamlet szemében, amely a barát részéről kedvezőbb szolgálat az ő számára az önfeláldozó ragaszkodásánál is. Ezért elfogadhatatlannak és értelmetlennek tartja Horatio öngyilkossági szándékát és arra kéri, hogy inkább tanúskodjon az ő ügyének, illetve erkölcsi lényének igazsága, hitelessége mellett. A tanúságtévő sorsának a vállalása logikus következménye Horatio hűségének, ugyanis kitartásával korábban is mindvégig Hamlet igazát, önbecsülését, tetteirejét, állhatatosságát erősítette. Példájában a legteljesebb mértékben megtalálhatók a későbbi, felvilágosodás-korabeli barátságélmények meghatározó összetevői, mint amilyenek a szeretet, a tisztelet és a bizalom. Mindez azért lehetséges, sőt némiképpen szükségszerű is, mert, amint a barátság közege a polisziélet nyilvánosságából és a hit üdvörténeti, transzcendens teréből áttevődik a személyek transzcendentális önértelmezésének a világába, egyre inkább a belső és a külső közötti közvetítés, illetve a szubjektív időtudat változásai válnak valamennyi egyéb viszony értelmezésének meghatározóivá. A barátságfogalom modern hagyománya a emberi képességeknek az értelmezésben játszott szerepét felértékelve vezetett el a különböző képességek egymással szembeni jogosultságának a problémaköréhez. A kérdés a felvilágosodástól kezdődően immár mai barátságfogalmunk tisztázása számára is konkludens módon úgy merült fel, hogy ha a szeretet és a tisztelet egyaránt a barátság meghatározó vonásának tekinthető, vajon melyik játszik fontosabb szerepet a barátsághoz szükségképpen hozzátartozó jelenségek megmagyarázásában?

C.) SZERETET, TISZTELET ÉS BIZALOM A BARÁTSÁGBAN

A szeretet és a tisztelet barátságban való tökéletes egyesítésének eszméjét Immanuel Kant vezette be a modern barátságértelmezésbe²⁴. A barátság

²⁴ Kant: *Az erkölcsök metafizikája*, In: I. K.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.*, Budapest, Gondolat, 1991. 590. o.

említett összetevői, amelyek egyrészt a közeledés, másrészt pedig az illő távolságtartás elvei, egyaránt fontosak, s ennél fogva egymást kölcsönösen korlátozzák. Így például a barátnak mindent meg kell tennie, amit a barátja iránti szeretet és végső soron annak java megkíván tőle, beleértve a hibáira való rámutatást is, de eközben tartozkodnia kell a túlzott bizalmaskodástól, s úgy kell vigyáznia az iránta való tiszteletre, mint ami akár egyszeri sérelem hatására is „mindörökre veszendőbe megy”²⁵. Az így felfogott barátság, az arisztotelészi barátságfogalomhoz hasonlóan tisztán morális kapcsolat; Kant számára egyszerre eszmény, kötelesség és gyakorlatilag szükségszerű eszme. Eszményként a barátság a részvétel és az érdekeltség eszménye mindegyikük javában, akiket a morális jóakarat egyesít. Kötelességként és szükségszerű gyakorlati eszmeként a barátság pont úgy nem lehet pusztán praktikus, kölcsönös előnyökön alapuló kapcsolat, mint ahogy a benne feloldódó szeretet sem lehet affektus, hanem az ésszerű belátás és tisztelet kell hogy szabályozza. A szeretetnek és a tiszteletnek ez az ésszerűség alapján felépített egyensúlya ízig-vérig aufklärista gondolat, amelynek szükségszerű harmadik pólusa a *bizalom*, mint egymás kölcsönös elfogadásának és felvilágosításának feltétele.

A kanti barátságfogalomban a bizalom központi szerepet játszik. Az előzetes belátásnak és meggyőződésnek ez a formája az a mozzanat, ami a morális barátságot az esztétikaitól megkülönbözteti, és ugyancsak ez teszi lehetővé, hogy a barátok »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megosszák gondolataikat („ítéleteiket”) és érzéseiket²⁶. Ez a gondolat Kant barátságértelmezése, sőt egész emberfelfogása szempontjából meghatározó jelentőségű, és távlataiban korunk dialogikus és kommunikatív filozófiáit vetíti előre. Ami itt különösen fontos, az az embernek társadalmiságából eredően kommunikáló lényként való felfogása, azaz kanti terminusokban: „a társadalom számára meghatározott (noha egyszersmind társtalan) lény”-ként való értelmezése, aki „a társadalmi állapotot alakítva hatalmas igényt érez magában arra, hogy *megnyíljon* [a kiemelés az eredetiben] mások számára (még ha ezzel nincs is különösebb szándéka);”²⁷. Éppen az ilyen adottságok miatt a barátságban manifesztálódó bizalom, a közösségiségben elérhető „javak”, önfeltárás (önteremtés), az igazság kimunkálása (a gondolat szabadság) és az érdekegyeztetés lehetőségeit eldöntővé válik. Az emberek iránt általánosan kötelező szeretet és tisztelet, illetve a mások számára való megnyílás szubjektív igénye között egyensúlyozó barátságkoncepció kétségtelenül sokat magában foglal a modernitás felvilágosodáskorabeli eszményéből és hasonlóképpen mai barátságfelfogásunkból is, amelyben az autonóm lények

²⁵ Im. 591. o.

²⁶ Im. 593. o.

²⁷ Uo.

viszonyát kiegészíti az individuumok autenticitásának a kérdése. Mindazonáltal e felfogás magán viseli az általánosságnak, a morális törvénynek való magunk-alárendelésnek, azaz a ránk erőltetett aszketikus ésszerűségnek és keresztényi együttérzésnek azokat a bélyegeit, amelyeket Nietzsche a modernitás örökségének továbbviteleként, mint amilyen az egyéniség önteremtése/sorsválasztása, kreatív képességeiben rejlő egyediségének gazdagítása, illetve az életet szolgáló erőinek felszabadítása érdekében a gondolkodásból kiküszöbölni igyekezett.

A nietzschei fordulat, bár nagymértékben Kant filozófiájával szemben fogalmazódott meg, sok tekintetben éppen a kanti filozófia által vált lehetővé, és annak következményeit radikalizálja. Kant ugyanis, mikor megfogalmazza azt a gondolatot, miszerint a barátság egyik nagy előnye, hogy a barátok »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megosztják gondolataikat és érzéseiket, illetve úgy véli, hogy ez megfelel az ember igényének „hogy *megnyíljon* mások számára”, éppen a modern ember legfontosabb meghatározottságát, alapvető kettősségét állítja előtérbe, vagyis azt, hogy egyrészt be van zárva a maga individuális tapasztalati világába, és mégis különleges és kitaró erőfeszítéssel, kell kivívnia, kimunkálnia a maga individualitását. Az embernek ezt az átlagosság autonómiájától, az egyéni sorsválasztás erkölcsiég vezető útját Nietzsche alapozta meg.

D.) ÖNELÉGSÉGES EMBEREK BARÁTSÁGA

Nietzsche vállalkozásának az értelme éppen az, hogy az egyes emberek feloldhatatlanul esetlegesek és szabadok, s mint ilyeneknek, felelősségük megkerülhetetlen saját személyiségük, illetve sorsuk kimunkálásában. Eszerint mindenkinek legfontosabb feladata a kényszerítő erejű és kötelező érvényű „önmeghatározás”, vagyis annak megtalálása, hogy hogyan válhat önmagává. Aki teljesen önmagává vált, az kizárólag saját akaratát, élettervét, végzetét követi, s ezáltal esetlegességét sorssá változtatja, bizonyítva ezáltal, hogy meg tudja választani és újra tudja választani nemcsak magát, hanem egész múltját is. Kant és Arisztotelész ember- és barátság-fogalmából hiányzott az egyediség és az esetlegesség, sőt, erkölcsi szempontból csak annyiban jöhettek számításba, amennyiben képesek voltak e minőségüket a bennük lévő általánosnak alárendelni. A barátokhoz fűződő kapcsolatok ebből a szempontból pusztán elviek.

Bármennyire is helyet kap a klasszikus barátságkonceptiókban az érzelem, az általuk leírt barátság nem egy, a maga nemében esetleges. Én és egy ugyanilyen Te között szövődő, személyes barátság, hanem olyan eszményi kötelék, amely bármely konkrét formájának határt szab a polisz közösségében vagy az egyetemes emberiségben való összetartozás gondolata. Ezzel szemben Nietzsche, aki a *Vidám tudomány* barátságkonceptiójában az eszme-

barátságot a szerelemben megnyilvánuló „önző birtoklásvágy” fölé emelte²⁸, a *Zarathustra* emberfeletti ember projektumában olyan embert állít elénk, aki tudatában van saját esetlegességének és tudatos elhatározással fölébe kerekedik. Aki képes megvalósítani ezt az attitűdöt, annak számára a barátságban is megadatik annak a lehetősége, hogy a pusztá emberbarátság, a bajtársiasság, az elvbarátság, illetve a fegyver- és az eszmetársi barátság fölé emelkedjen és „ígérettelre képes” szuverén lényként, egy Én és egy Te között szövődő, személyes barátság kiindulópontja legyen. Kérdés azonban, hogy lenne-e valami és mi lenne az, ami közös és együttműködésre sarkalló az ilyen alapon álló barátokban. Nietzsche barátsággkoncepcióit elemezve Heller Ágnes az ilyen embereket Arisztotelész *autokephalos*, azaz önmagának elégséges, tökéletes emberével állítja páthuzamba, és így fogalmazza meg barátságuk lehetőségét: „Nos, akinek önmagán kívül senkire sincs szüksége, az szabadon ajándékozik, annak a másik – ugyancsak tökéletes – ember nem szüksége, hanem kiteljesedése.”²⁹

A barátságnak szabadon ajándékozó, a másik embert nem szükségleteként, hanem csupán kiteljesedése alkalmaként számbavevő képzelete szinte logikai szükségszerűséggel következik az esetleges és szabad, minden vonatkozásban autonóm lény képzetéből, akit saját önmegvalósításának, azaz önkiteljesítésének imperatívuszát követve esetlegességét sorssá alakította, és csupán ennek alárendelve képzelet el és alakítja lapcsolatait. Az autonómiának ezen a fokán, azonban, az önmaguknak elégséges „szabadon ajándékozó” emberek barátságára, Kant kifejezésével élve, már „pusztán esztétikai barátság” lenne, ugyanis csak saját tökéletes szabadságuk szimbólumát látnák és élveznék kapcsolatukban, ám a maguk vagy partnerük egzisztenciális szükségleteivel való mindenféle kapcsolat nélkül. Kétségtelenül ez is az autenticitás élményének interszubjektív formája lenne, amelyben az önmagukhoz való hűség és a barátjukhoz való hűség átfedné egymást, és ebben az esetben is ennek az átfedésnek elvi jelentősége volna. Az ilyen barátság, noha igen jól elképzelhető és minden bizonnyal számtalan formában létezik, mégis morális ellentmondást hordoz magában, ugyanis az egymás létében való érdekeltség pusztán formális, ami jól megfér a tartalmi szempontok iránti teljes érdekeltséggel, s így összeütközésbe kerül minden morális tartalmú barátság-felfogással.

A másik ember önteremtésének sikerében való érdekeltség az egyik legfontosabb szempontja mai barátságértelmezésünknek, de ez az érdekeltség csak akkor marad meg a moralitás szféráján belül, ha ez mindkét fél számára

²⁸ Vö. Heller Ágnes idevágó értelmezését, In: H. Á.: *Mit számít, kinek beszél*. A megszólított esete Nietzsche Zarathustrájában, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/23-24/jegyzetekes/heller.html>

²⁹ Uo.

morális tartalmú és egyszersmind kölcsönösen morális impulzust is jelent. Természetesen nem szükséges, hogy a barátok ugyanannak az erkölcsi meggyőződésnek a talaján képzeljék el tökéletesedésüket, hiszen együttműködésük morális szempontja amúgy is megköveteli tőlük a másik szabadságának, beleértve saját erkölcsi meggyőződése megvalósítására kitejedő szabadságának is a tiszteletét, ám mindenképpen magában foglalja azt az egzisztenciális-morális igényt, hogy saját esetlegességük megszüntetésében és morális lényük kimunkálásában is egymás támpontjai legyenek. A támpont ez esetben nem kell, hogy példaképül is szolgáljon, csupán egymás szempontjainak a megértése a fontos, illetve az, hogy ez a megértés az álláspontok különbözősége ellenére is mindkettőjük számára lelki megerősítést jelent.

A fenti kérdésfelvetés lehetővé tételével Nietzsche a legmesszebbmenőkig levonta a modern emberszemlélet következményeit, és olyan szempontokat állított előtérbe, amelyek később, a kortárs filozófiában megkerülhetetlen igényekként jelentkeznek, mint amilyenek a szemlélet *perspektivizmusa* és az életvezetés személyes *autenticitás*-igénye. Ily módon a perspektivizmust és az autenticitásra törekvést a kortárs barátság-értelmezésben is következetesen érvényesítenünk kell, ami nem jelenti azt, hogy a barátság-felfogás korábban bemutatott szempontjai teljesen érvényüket veszítették volna. Mindössze arról van szó, hogy a korábbi szempontok, amennyibe szerepük van a barátság-fogalom mai értelmezésében, többnyire és általában csak e két utóbbi feltétel mellett érvényesülnek, ám egymáshoz való viszonyuk dinamikusan változó.

IV. AUTENTICITÁS ÉS BARÁTSÁG

A.) INTERSZUBJEKTIVITÁS ÉS AUTENTICITÁS

A szemlélet *perspektivizmusának* és az életvezetés személyes *autenticitás*-igényének a gondolata a jelenkori filozófia számtalan irányzatában jelentkezett, és újabb támpontokat adott az erkölcsfilozófia és ezen belül a barátság problematikájának értelmezéséhez. Az említett irányzatok közül az interszubjektivitás problematikája szempontjából különösen fontos szerepe lehet a fenomenológiai, az élettörténeti és a hermeneutikai megközelítéseknek. Mindhárom megközelítés számol az ember létének meghatározott időhorizonthoz tartozásával, a tapasztalati önadottságon belül a jelentésképződés interszubjektív jellegével és a saját előrevetített élettervhez való (relatív) hűség, az autenticitás szempontjaival, amelyek segítenek megérteni a barátoknak egymás életében játszott szerepét.

A fent említett két szempontnak a barátság jelenkori értelmezésére gyakorolt hatását vizsgálva mindenekelőtt arra a következtetésre jutunk, hogy nem tételezhető fel kezdettől fogva a barátok közötti szemléletbeli azonosság, sőt a szemléletek egyeztetésének a feladata közöttük is mindvégig fennmarad. Ennek az ismeretelméleti problémának a létre, amint azt korábban láttuk már, Montaigne felhívta a figyelmet, de Kant volt az, aki valódi antropológiai létfeltételt, erkölcsi és politika-filozófiai problémát látott benne, s így alkalmat adott annak az autenticitás (csak hogy egy másfajta, univerzalista módon értelmezett autenticitás) problémájával való összekapcsolására.

A saját tapasztalatnak, az önértelmezéssel és a másik értelmezésével való módszertani összekapcsolására a kései Husserl által kidolgozott interszubjektív fenomenológiában kerülhetett sor, ahol a tapasztalat vizsgálata és az én önkonstitúciójának vizsgálata ugyanazon folyamat részei. E felfogás egyik legfontosabb eredménye, amint azt Tengelyi László írja, hogy „a szubjektum a valóság megragadásában társakra talál: nem egymagában, hanem jelentős részben mások tapasztalataira és belátásaira támaszkodva ismeri meg a világot.”³⁰ Eszerint a (közös) világ egyszerre több szubjektum számára adódik, akik mindenike egyrészt a „maga felcserélhetetlen nézőpontjából tekint a másikra, másrészt a világ megismerésében mégis mindegyikük szubjektumtársára – és ennyiben önmaga mására – ismer a másikban.”³¹ Az itt említett szemléletbeli fordulatnak fontos következményei lesznek a barátságnak a személyes élettörténet részeként való értelmezésére is, ugyanis, Husserl e fordulat nyomán az önmagával azonosnak megmaradó ént egyre inkább úgy fogja fel, mint „egy élet énjét”, akinek élete nem csupán az egyén saját élete, hanem „...mindig együttal „együttes élet” (*Mitleben*) is: együttes észlelés, mások ítéletéhez csatlakozó ítéletalkotás, közös vélekedés – és hasonlóképpen együttes szenvedés, közös vágy, egyesült akarat is”³². Kétségtelen, hogy a szubjektumtársak említett viszonya leginkább a barátok közötti viszonyra érvényes, ugyanis ők, amint arra Arisztotelész is figyelmeztet, már barátságuk révén is egymás társaságában, közösségben élnek és ápolják is ezt a közösséget. Különösen fontos szempont Husserl említett koncepciója esetében, hogy az nemcsak egy „pluralisztikus szerkezetű, többbplúsú monadológia”

³⁰ Tengelyi László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél, Magyar Filozófiai Szemle, 1999/6.
http://www.c3.hu/~mfsz/MFSZ_996/996_TENGELYI.html, 28. júl. 2005, 1. Előzmények.

³¹ Im. 4. Önazonosság és másság

³² Uo.

körvonalait vázolta fel, hanem eközben megteremtette a saját és az idegen lét közötti viszony „élettörténeti” értelmezésének lehetőségét is.

A barátságnak az autenticitás felől való értelmezése megköveteli, hogy megvizsgáljuk az autenticitásnak az én önazonosságában rejlő feltételeit is. Husserl említett értelmezése szerint az azonosság és másság mind a saját tapasztalat és az idegen-tapasztalat viszonyának magyarázatában, mind pedig a saját korábbi és későbbi tapasztalatok viszonyában felmerül, pontosabban ez utóbbi képezi az előbbi értelmezésének a modelljét. Eszerint egyrészt a másikkal fűződő viszonyt a jelenbeli és a múltbeli én viszonyának a mintájára értelmezni. Másrészt pedig a személy önmagához való jelenbeli és a múltbeli viszonyában feltárja a saját és idegen tapasztalat jellemzőit, ami megkérdőjelezi az én problémátlan önazonosságának, saját folytonos módosulásának a feltételezését. Ezen a ponton a barátságnak az én önazonosságával és hitelességével való összefüggését egyaránt megvizsgálhatjuk a társadalomfenomenológia és a narratív identitás elmélete szemszögéből.

C.) A BARÁTSÁG ÉS AZ ÉNTÖRTÉNET TÁRSADALOMFENOMENOLÓGIÁJA

A társadalomfenomenológia a barátságnak az „együttes élet” változatos viszonyaiban való értelmezését és az emberi kapcsolatok közösen felépített értelmének a kidolgozását az „életvilág” husserli fogalmából vezeti le. Kidolgozója Alfred Schütz, aki Thomas Luckmannal közösen írt tanulmányában *Az éltvilág struktúrái. Az életvilág mint a természetes világszemlélet kérdőre nem vont talaja*iban a tapasztalás közvetlenségének szempontjából (ide tartozik a másik ember tudati életének hozzáférhetősége, a felfogás látószöge, az átélés mélysége, közelsége és intenzitása) a „mi-kapcsolatok” különböző formáit különítette el³³. A barátság e kapcsolat-formák között a különösen élményközeli találkozások típusához tartozó társas kapcsolat, amely csak az élő mi-kapcsolat közvetlenségében jöhet létre³⁴. A kapcsolat eleveenségének szempontjai között Schütz és Luckmann a testi jelenléte említi, illetve a jelenléthez kapcsolódóan annak a lehetőségét, hogy »egymás tudati életét a legnagyobb tüneti gazdagságban ragadhatják meg«, de mindenekelőtt talán az a legfontosabb, hogy »időbeli és térbeli közösségükben egymásra hangoznak, kölcsönösen egymásban látják meg önmagukat«, s ily módon végső soron »tapasztalataiknak közös lefolyása van, azaz együtt változnak«.³⁵

³³ Alfred Schütz–Thomas Luckmann: *Az életvilág struktúrái. Az életvilág mint a természetes világszemlélet kérdőre nem vont talaja*. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Gondolat, Budapest, 1984.

³⁴ lásd Arisztotelész 1156 b

³⁵ Im. 284. o.

Rendkívül tanulságos a szerzőknek az a felismerése, hogy a barátságnak az értelme a benne résztvevők számára csak látszólag egységes és változatlan, valójában azonban „számos, a társadalmi időben elhelyezkedő kapcsolatra bomlik (...),”³⁶ s ennél fogva e kapcsolatok „szigorúan véve nem folytonosak, hanem „visszatérőek”.³⁷ Ez a felismerés megmagyarázza azt, hogy a barátság jelenségekörében hogyan konstituálódnak azok a személyes, társas és társadalmi jelentések, amelyek a morális autenticitás időben változó értelmét a személyek dinamikus önazonossága számára meghatározzák. A barátok mi-kapcsolata tehát olyan sorozatként értelmezhető, amelyet „magányos” élmény-folyamatok és másokkal fenntartott, legkülönbébb mi-kapcsolatok szakítanak meg. Meggyőződésünk, hogy a barátság e sokféle, „egymással versengő” tünetegyüttesének azonosításában a barátság-problematika rétegzettsége és történetileg ismertté vált gazdagsága kiválóan hasznosítható.

Ugyanúgy, ahogyan a barátok egyéni önazonossága csupán egyéni éntörténeteik mozzanatainak viszonylagos és problematikus összefüggésében ragadható meg, barátságuk azonossága is csak történeti és bizonytalan: nem egy folytonos, „világosan és elkülönülten” azonosítható jelenségegyüttes, hanem különféle kapcsolattípusokra és irányultságokra oszlik. A barátságra jellemző irányultságok tárgya lehet: a múltbeli mi-kapcsolat, maga a barát (például annak pusztá létezése, meghatározott tulajdonságai vagy „lehetségesnek tételezett cselekvéslehetőségei”³⁸ stb.), miközben hol a pusztán „ő-beállítások”, hol pedig a közvetlen „te-beállítások” kerülnek előtérbe. A barátság tartós és folyamatos fennállása végső soron a bizalomban érhető tetten, ami azt a meggyőződést jelenti, hogy „...ugyanúgy helyreállítható a jövőbeli mi-kapcsolatokban az az élménymélység, helyreállíthatók azok a felfogásbeli perspektívák, amelyek a múltbeli mi-kapcsolatokat jellemezték”³⁹.

D.) A BARÁTSÁG ÉS AZ ELBESZÉLT AZONOSSÁG

A barátság különleges élettörténeti és erkölcsi értéke abban áll, hogy a saját önazonosságért küzdő, az egyéni beteljesülések és kudarcok sorozatában zajló életet a számontartó és együttműködő társak jóindulatú ítélete elé

³⁶ Im. 286. o.

³⁷ Im. 286. o

³⁸ Nem véletlen, hogy a felsorolt jelenségcsoportra Arisztotelész is úgy hivatkozik, mint olyan viszonyulásokra, amelyek megvannak a becsületes emberben, aki viszont a barátjával ugyanolyan viszonyban van, mint önmagával. V.ö. „Ámde a maga társaságában is szívesen van a becsületes ember, s ezt örömet tesz, mert a véghezvitt cselekedetekre való visszaemlékezés gyönyörűséges, a jövőre vonatkozó reményei pedig jók, tehát kellemesek is.” Arisztotelész, i.m. 1166 a, 255. o.

³⁹ Schütz–Luckmann, i.m., 286. o.

állítja, akik képesek megszemélyesíteni a társak tágabb közösségét. A barátságban rejlő említett lehetőségek megértése attól függ, hogy mennyiben vagyunk képesek az élettörténetet úgy értelmezni, mint az egymással interakcióban lévő személyek párbeszédében artikulálódó elbeszélést, amellyel kapcsolatosan a beszélgetés résztvevői kölcsönösen kérdéseket tehetnek fel egymásnak, úgy, hogy azokra a megkérdezetteknek válaszolniuk kell. Éppen egy ilyen eljárás módszertani lehetőségét alapozta meg az élettörténet fel fogásának másik lehetséges módja, az elbeszélt önazonosság elmélete, amely a filozófiában főképpen Paul Ricoeur, Charles Taylor és Alasdair MacIntyre művei révén jelentkezett. A továbbiakban ezt az elméletet Alasdair MacIntyre *Az erény nyomában* című műve alapján fogjuk bemutatni. Az elbeszélt önazonosság elmélete az embert történetmondó élőlénynek tekinti, aki élete során elbeszéléseket él meg és ugyancsak elbeszélések révén értelmezi saját megélt életét.⁴⁰ Ennélfogva az említett elmélet számára a beszélgetés olyan kontextusként jön számításba, amelyre vonatkoztatva a beszédaktusok és a célok érthetőkké válnak.

MacIntyre azt feltételezi, hogy a személyek én-mivoltukat nem alapozhatják pusztán az én pszichológiai folytonosságára, hanem csakis az én által életre keltett szerep egységére. A jellem egységét az elbeszélés egysége követeli meg. Az így értelmezett én-mivolt narratív elképzelésének két központi eleme van: a személynek mások által tulajdonított történet⁴¹, illetve a számadás és számonkérés lehetősége azok részéről, akik kölcsönösen részei egymás történetének⁴². Jól látható, hogy az élettörténet értelmezésében ez a társadalmilag, és – mint látni fogjuk – narratív erősen integrált szerepfelfogás megőrzi kapcsolatát a személyes identitás, és ezáltal az autenticitás fogalmával. MacIntyre maga is hangsúlyozza, hogy az *elbeszélés*, a *megérthetőség* és a *beszámoltathatóság* fogalmai előfeltételezik a *személyes identitás* fogalmának alkalmazhatóságát, minthogy a három fogalom szerinte kölcsönös és felbonthatatlan egységet képez: egyik sem értelmezhető a többi nélkül.⁴³

A narratív identitás elméletében a barátság értelmezésére vonatkozó legfontosabb következménye a kölcsönös számadás és számonkérés gondolatának van. Bár MacIntyre nem tér ki rá, és gondolkodásának szerkezete

⁴⁰ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999, 284. o.

⁴¹ „Egyrészt az vagyok, aminek engem mások jogosan tarthatnak annak a történetnek a megélése folyamán, amely a születésemtől a halálomig tart. Egy olyan történetnek vagyok a *szubjektuma*, amely az enyém, senki másé, és megvan a maga sajátos értelme.” Im. 291–292. o.

⁴² „nemcsak én magam vagyok kötelezhető számadásra, hanem én is mindig megkérhetek másokat arra, hogy adjanak számot, én is kérdések elé állíthatok másokat.”. Uo.

⁴³ 293. o.

ennek inkább ellentmondani látszik, mégis úgy kell tekintenünk, hogy a legszemélyesebb (legbensőbb) indítékok szempontjából a számonkérés gondolatának csakis a *barátok között* van helye, s ennyiben a számonkérés Kantnak »az egymás iránti kölcsönös tisztelet határán belül« megszorításával együtt gondolható. Ha elfogadjuk ezt a kiegészítést, akkor el kell ismer-nünk, hogy MacIntyre az „egymást átszövő elbeszélések” kifejezéssel a barátságban rejlő egyik legfontosabb lehetőséget fogalmazta meg. Eszerint: „Megkérdezni téged, hogy mit tettél, és miért, elmondani neked, hogy mit tettem, és miért, mérlegelni a különbségeket a te arra vonatkozó beszámolódd, hogy én mit tettem, és az én beszámolómm között arról, hogy te mit tettél, és *vice versa* – mindezek lényeges alkotóelemei az összes elbeszélésnek, kivéve a legegyszerűbbeket és leglecsupaszítottabbakat.”⁴⁴ A MacIntyre által megfogalmazott gondolatot azért is különösen fontosnak tartjuk, mert egy meghatározott erkölcsi beszédmód lényeges szerkezetének a leírása mellett rávilágít arra is, hogy nem csupán a kifejezetten erkölcsi tárgyú párbe-szédben érhető tetten a beszédpartnerek (a mi értelmezésünkben a barátok) kölcsönösen kérdező, beszámoltató, értelmező gyakorlata, hanem az lényeges alkotóeleme az általuk elmondott összes elbeszélésnek.

A fenomenológiai és az elbeszélt azonosságban megfogalmazódó élettör-ténet összekapcsolásával, a barátságnak az autenticitás elérésében játszott szerepét úgy értelmezzük, hogy a barát az együttlétezésben és a saját tapasztalatokat megosztó beszélgetésben – vagyis egy olyan tapasztalatban, amely értelmében transzcendálja a személy önmagára vonatkoztatott szubjektív tapasztalatát –, a személyünket, szándékainkat, élményeinket számontartó közös emlékezetpólusként, külső referenciális lelkiismeretként jelentkezik. Másképpen fogalmazva, a barát az így leírt interszubjektív énfeltárás Másika-ként, az egyetlen olyan személy, akinek reflexióiban és azok által morális lényünk a maga működésében megfigyelhető. A késő modernitás feltételei közepette, amikor a hagyomány illetve a tudásátadás és az emlékezet személyes, közös ismeretségen alapuló formái már nagymértékben kivesztek a hétköznapi életvitel gyakorlatából, és helyüket a kultúráközvetítés személy-telen eszközei és a szakosodott szolgáltatások vették át, a barátunkon és leg-közelebbi családtagjainkon kívül senki sem tudhatja, hogy hogyan és miben adhatna tanácsot, mert ismeretlen előtte az, hogy kik vagyunk és honnan hova tartunk. A barát saját önazonosságunk és a barátságunk körülményei-nek relatív változásai közepette közös emlékezetpólus, s mint ilyen, az ön-magunkról kialakult kép relatív állandóságának letéteményese. Egyszerre tanú és tükörkép. Éppen azzal tűnik ki a pusztán kortársak vagy embertársak köréből, hogy ismerjük egymást, s így életeseményeink párhuzamos változásai

⁴⁴ Im. 292–293. o.

közepette az állandóságot, mégpedig az egymás jólétében érdekelt erkölcsös gondolkodás állandóságát képviseli. Ezáltal lehet ő referencia-személy, lényeges Másik.

*

A barátság a család mellett az az együttélési forma, amelyben az ember képes lehet elismerni a maga végeességét és ráhagyatkozni a számottevő mások ítéletére és segítségére, ami nemcsak a külső megpróbáltatásokkal szemben képes megvédeni az egyént, hanem önmagától is. A késő modernitás embere számára, aki már nem vesz részt az egyéni életeseményeket a közösség életével egybekapcsoló rendszeres szertartásokon, a barátok közössége jelenti azt a társas környezetet, amelyben életének még személyes arculata, követhető fonala és értelemteljes összefüggése lehet.

Csakis ezáltal, az egymás életében való jelenlét, vagyis az életközösség gyakorlata és az életesemények kölcsönös számontartása, időbeli összefűzése és egymásra vonatkoztatása által válik az élet elmesélhetővé, és tehet szert az elbeszélés narratív egységére. Enélkül lehetetlen kialakítani és tartósan fenntartani az erkölcsi meggyőződések foglalatát megjelenítő jellem koherenciáját. Ez az, amit a társadalmi intézmények és a cselekvési-magatartási konvenciók, vagy akár a jogi előírások és procedurális elvek önmagukban nem biztosítanak.

SZAKIRODALOM

AUGUSTINUS, A.: *Vallomások*, Bp., Gondolat, 1987.

GADAMER, Hans-Georg: A platóni dialektikáról. A beszélgetés és a megértés megvalósításának módja, *Kellék* 2001/18-19-20.

HABERMAS, Jürgen: A gyakorlati észhasználat etikai, pragmatikai és morális aspektusáról, In: J. H.: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*, Budapest, Új Mandátum. 2001.

HELLER Ágnes: A személyiség, a másik ember és a felelősség kérdése, *Kritika*, 1997/2.

HELLER Ágnes: Ficino a szerelemről, <http://www.c3.hu/~prophil/profio22/heller.html>

HELLER Ágnes: Mit számít, kinek beszél. A megszólított esete Nietzsche Zarathustrájában, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/23-24/jegyzetek/heller.html>

KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája, In: I.K.: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.*, Budapest, Gondolat, 1991.

MACINTYRE, Alasdair: *Az erény nyomában*, Osiris, Budapest, 1999

MONTAIGNE, Michel: Esszék, I.28. Kairosz, Budapest, 1996.

SCHÜTZ, Alfred – LUCKMANN, Thomas: Az éltvilág struktúrái. Az élet-világ mint a természetes vulágszemlélet kérdőre nem vont talaja. In: Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*, Gondolat, Budapest, 1984.

SENECA, Lucius Annaeus: A lelki nyugalomról, In: L. A. S., *A lelki nyugalomról; Az élet rövidségéről* Budapest. Seneca, 1992.

SENECA, Lucius Annaeus: „Művészete az életnek „ Válogatta és az utószót írta: Tillmann J.A., Alapkiadás: Erkölcsi levelek I-II. (Fordította Barcza József) Franklin, Bp. 1906.

STEIGER Kornél: Polisz, egyén, erény. A Nikomakhoszi Ethika gondolatmenete és szerkezete, *Világosság*, 1979, június.

TENGELYI László: Önkonstitúció és élettörténet a késői Husserlnél, Magyar Filozófiai Szemle, 1999/6.

THOMSON, George: *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori görög társadalomról*, Budapest. Kossuth, 1975.